



HAL
open science

“ Jacques Le Goff et la juste place des discontinuités en
histoire ”

Jérôme Baschet

► To cite this version:

Jérôme Baschet. “ Jacques Le Goff et la juste place des discontinuités en histoire ”. Jacques Le Goff. L’Italie et l’histoire, Actes du Congrès International de Rome (juin 2015), 2017. halshs-03104511

HAL Id: halshs-03104511

<https://shs.hal.science/halshs-03104511>

Submitted on 22 Feb 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Paru dans *Jacques Le Goff. L'Italie et l'histoire*, Actes du Congrès International de Rome (juin 2015), Rome, Ecole française de Rome-Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2017, p. 141-161.

Jérôme Baschet (EHESS-CRH)

Jacques Le Goff et la juste place des discontinuités en histoire

C'est une grande émotion que de pouvoir, ici, à Rome, évoquer Jacques Le Goff et son œuvre, nourrie de l'amour pour l'histoire et pour la vie. J'aimerais, avant d'en venir à l'essentiel de mon propos, prendre la liberté de mentionner un souvenir personnel, de ceux que l'on garde comme un trésor, de son séjour comme membre de l'École française de Rome. C'était à la fin des années 1980 et J. Le Goff était venu recevoir, je crois, une distinction octroyée par la Ville. Je travaillais alors à l'étude des fresques de la chapelle San Pellegrino, à Bominaco. Ce fut une heureuse surprise que Jacques et Hanka me demandent, lors d'un dîner au Farnèse, de les y conduire. Ils furent étonnés par le déploiement des peintures qui ornent la modeste chapelle, et non moins impressionnés par les paysages de bout du monde de cette région des Abruzzes. Mais le souvenir le plus marquant est, pour moi, alimentaire. Pas l'ombre d'un restaurant en ces sommets solitaires, à l'écart des circuits touristiques ; juste une modeste épicerie qui céda à l'insistance de nos appétits et accepta de nous préparer, en guise de repas, une assiette de charcuterie, composée pour l'essentiel d'un solide jambon cru de montagne. Loin de se plaindre de cette rustique circonstance, Jacques en était ravi et déclara que c'était là le type de jambon qu'il aimait entre tous ! *Il prosciutto crudo del'Abruzzo*, voilà la merveille de l'Italie, selon Jacques Le Goff, dont j'ai un si vif plaisir à garder la mémoire.

*

S'il préférerait éviter le tranchant des affrontements inutiles, J. Le Goff n'hésitait pas à aller à contre-courant des idées reçues et à prendre à revers les conformismes du métier. « Révolutionnaire », « iconoclaste » sont des mots qui ont déjà été prononcés au cours de la présente rencontre, et c'est justement à la part la plus difficilement reçue de son œuvre que je voudrais consacrer les pages qui suivent, en abordant trois questions : le débat relatif à la naissance du purgatoire, la perspective d'une anthropologie historique de l'Occident médiéval et, enfin, la proposition, polémique, d'un long Moyen Âge. A travers ces trois aspects, de natures fort diverses, je voudrais suggérer que J. Le Goff avait une manière bien à lui de faire place aux discontinuités en histoire, même si ce terme entraînait rarement dans son vocabulaire et

bien qu'il ait également tenu à souligner la part considérable des continuités, ainsi que les lenteurs des transformations profondes des sociétés. Je me référerai ici à la fois aux ruptures assumées avec certaines des traditions et conventions historiographiques les mieux établies (rappelons à cet égard l'engagement en faveur d'une histoire qui s'est définie comme « nouvelle ») et à l'insistance sur des ruptures dans le flux même des processus historiques (ce dont la « naissance du purgatoire » est le paradigme même).

La naissance du purgatoire, ou le choix de la discontinuité

Je commence par la *Naissance du purgatoire*, parce que ce livre est la manifestation, presque provocante, d'une option que l'on peut qualifier de discontinuiste – et aussi parce que, de tous ses livres, c'est celui que J. Le Goff avouait préférer, celui qui, commentait-il, lui avait donné le plus nettement le sentiment de parvenir à l'accomplissement d'une histoire globale¹. On pourra s'étonner de ce choix et du fait que le *Purgatoire* ravisse, sur ce point, la vedette à *Saint Louis*. Mais c'est assez dire l'importance, à ses yeux, du livre de 1981. Les raisons historiographiques de cette préférence sont déterminantes : outre le souci d'une histoire globale, c'est la pleine réalisation d'une histoire de l'imaginaire qui apparaissait au premier plan de ses motifs de satisfaction, non sans faire place à l'importance accordée à la théologie : un choix d'une grande portée, qui conjurait le risque d'une histoire des mentalités confinée dans le domaine du marginal et de l'extravagant, contre lequel il avait mis en garde dès 1974, et qui, au contraire, montrait l'exemple de sa réarticulation à l'étude des élaborations idéologiques conscientes². Mais on pourra aussi, sur un autre registre, faire l'hypothèse d'un attachement tout personnel aux enjeux du purgatoire, dont J. Le Goff soulignait à quel point il était présent dans la dévotion de sa mère – ce christianisme doloriste qu'il condamnait avec des mots d'une extrême dureté et dont le purgatoire était néanmoins l'un des rares vecteurs de mitigation³.

Le livre de J. Le Goff est un défi lancé à une approche non historique des doctrines

¹ J. Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris 1981. Je me réfère, dans ce paragraphe, à une conversation avec Jacques Le Goff, le 14 février 2007. Je l'interrogeai alors plus que de coutume sur ce point, dans la perspective du colloque d'Avignon, consacré au purgatoire, les 8-10 mars 2007 (*Le Purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme*, cur. G. Cuchet, Paris 2012).

² J. Le Goff, *Les mentalités : une histoire ambiguë*, in *Faire de l'histoire*, cur. J. Le Goff - P. Nora, Paris 1974, t. III, pp. 76-94.

³ Je me réfère ici à la conversation mentionnée à la note 1. Sur ce christianisme de la souffrance et de la peur, vécu par sa mère, voir J. Le Goff, *L'appétit de l'histoire*, in *Essais d'ego-histoire*, cur. P. Nora, Paris 1987, pp. 173-239, notamment 181 : « ce catholicisme là, je le déteste et l'accuse devant le tribunal de Dieu et des hommes. Je sais le malheur qu'il a apporté à des millions de croyants, parmi les meilleurs, comme ma mère, sa victime. Une vie ravagée, une autopunition constante, le refus du bonheur, la hantise du péché et le culte du remords, l'autoculpabilisation vécue et bue jusqu'à la lie ».

chrétiennes, mais aussi à une vision de l'histoire conçue comme déploiement continu ou comme simple croissance régulière d'un phénomène. Faire droit à la complexité des temporalités historiques le conduit au contraire à être attentif aux déplacements d'équilibre et, surtout, à mettre en évidence – au sein d'une histoire fort longue – une césure majeure, là où beaucoup préféreraient ne voir qu'une avancée progressive, sans rupture fondamentale. C'est autour de cette discontinuité, à laquelle le terme « naissance » confère toute sa force d'évocation, que le livre entier est construit. Elle est marquée par une invention linguistique, le passage, dans la seconde moitié du XII^e siècle, de l'adjectif *purgatorius* au substantif *purgatorium*, et c'est cette découverte inattendue, surgie au détour de séminaires consacrés aux voyages dans l'au-delà, qui constitue le déclencheur de l'enquête et se trouve au cœur du livre⁴. L'audace tient à l'apparente disproportion entre l'indice, infime – un changement de lettre –, et la signification historique, immense, qu'y reconnaît J. Le Goff : c'est le « signe d'une évolution capitale des croyances concernant l'au-delà », d'« une mutation profonde de société » dans laquelle convergent notamment une capacité nouvelle à « penser l'intermédiaire » – le troisième lieu – et l'espoir de concilier « la bourse et la vie »⁵.

On comprend que ces propositions se soient heurtées à bien des réticences, voire à des attaques virulentes⁶. Pourtant, vingt-cinq ans après, J. Le Goff indiquait que ces critiques ne suscitaient en lui « aucun remords » et qu'il maintenait sans hésitation la thèse d'une naissance du purgatoire dans la seconde moitié du XII^e siècle⁷. Pour s'en tenir au point central de la discussion, ses détracteurs faisaient valoir que J. Le Goff surestimait la rupture et minimisait les aspects déjà présents antérieurement. Il y consacre pourtant une première partie forte de cent cinquante pages, dans laquelle apparaît en toute netteté que la purgation après la mort et l'efficacité des suffrages pour les défunts sont clairement établies chez Augustin⁸, que les

⁴ Le fait que de nombreuses précisions concernant l'apparition du substantif, notamment des éléments relatifs à l'attribution et à la datation de textes décisifs pour cette question, soient reportées dans l'*Appendice II*, placé en annexe (pp. 489-493), ne contredit en rien le fait que l'invention linguistique constitue le cœur du livre lui-même. Elle fait l'objet du chapitre central de la seconde partie du livre et on notera, par exemple, que les sermons faussement attribués à Pierre Damien et saint Bernard, sur lesquels l'*Appendice* apporte diverses précisions, sont analysés en détail aux pp. 219-222 du chapitre V.

⁵ Le Goff, *Naissance* cit., respectivement pp. 489, 213 et 13.

⁶ L'intervention de Chiara Frugoni, ici même, est un concentré de cette virulence. Ses principaux arguments – la présence de trois catégories de défunts chez Augustin (et non quatre), l'existence d'expressions désignant le lieu purgatoire avant 1170, la non-prise en compte des visions de l'au-delà – sont discutés dans les paragraphes suivants.

⁷ Conversation de février 2007. Même la discussion avec Peter Brown, historien pourtant particulièrement respecté, ne le conduisait pas, précisait-il alors, à changer de perspective. Pour les arguments de ce dernier, voir *Vers la naissance du purgatoire. Amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge*, « Annales. Histoire, Sciences Sociales », 52 (1997), pp. 1247-1261.

⁸ Il est en partie juste de faire observer qu'Augustin distingue trois catégories d'hommes plutôt que quatre, comme le suggère J. Le Goff (*Naissance* cit., pp. 100-107). Dans le chapitre 110 de l'*Enchiridion*, il est question des « *valde boni* » qui n'ont pas besoin des suffrages, des « *valde mali* » auxquels ils ne peuvent être d'aucun secours et, enfin, de ceux qui ne sont ni assez bons pour n'en avoir pas besoin, ni assez mauvais pour qu'ils ne

visions de l'au-delà du haut Moyen Âge décrivent des scènes où les âmes bénéficient d'un processus de purification⁹, ou encore que la pratique des suffrages pour les morts, orchestrée liturgiquement, devient dans le monde clunisien un aspect majeur de la vie monastique et de son articulation avec les groupes aristocratiques.

Il faut souligner que si la rupture de la seconde moitié du XII^e siècle constitue la raison d'être du livre, J. Le Goff élabore un modèle temporel plus complexe que ce qu'en perçoivent des lectures parfois quelque peu réductrices, et capable de résister aux critiques qui lui sont adressées. Ce modèle articule la discontinuité du XII^e siècle, privilégiée dans l'enquête, avec une histoire fort longue, dans laquelle Augustin et Grégoire le Grand, par exemple, constituent des points d'ancrage majeurs. Par ailleurs, autour du point de basculement marqué par l'apparition du substantif *purgatorium*, l'historien est attentif à repérer, d'une part, de multiples expressions d'un presque-purgatoire¹⁰, marquant l'accumulation d'éléments nouveaux qui,

leur servent de rien (éd. J. Rivière, Paris 1947, p. 304). Toutefois, cette dernière catégorie se subdivise puisque, pour certains, les suffrages peuvent conduire à « l'amnistie complète », tandis que pour les autres, ils ne sauraient donner lieu qu'à une « damnation plus tolérable ». J. Le Goff n'ignore nullement que la structure la plus apparente de l'exposé d'Augustin est ternaire et il mentionne l'insistance de J. Ntedika sur ce point (p. 100) ; plus loin, à propos de la reprise de ce texte par Pierre Lombard, il évoque même « les trois catégories augustiniennes » (p. 202). Affirmer en même temps qu'il existe « quatre catégories de défunts selon Augustin » (pp. 101 et 200) n'est cependant pas infondé, tant les deux cas de figure inclus dans la troisième catégorie sont radicalement distincts. Il n'en reste pas moins que J. Le Goff paraît s'employer à minorer la dimension ternaire des conceptions augustiniennes, qui pourrait sembler aller à l'encontre de sa démonstration générale. Plus fondamentalement, on remarquera qu'Augustin pose un intermédiaire logique plus puissant que le futur purgatoire, dans la mesure où une même catégorie englobe des âmes destinées à prendre place des deux côtés de la frontière entre le ciel et l'enfer. Mais c'est précisément parce que cette catégorie intermédiaire est si *composite* qu'elle peut difficilement donner lieu à une croyance stabilisée. Cette catégorisation constitue donc « un obstacle », comme le souligne J. Le Goff (p. 200), et devra donc être *défaite* pour permettre l'affirmation du purgatoire comme intermédiaire efficace. Sur ce plan, J. Le Goff aura eu raison de souligner la *discontinuité* entre les conceptions d'Augustin et celles qui triomphent au XII^e siècle.

⁹ Voir C. Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e-XIII^e siècle)*, Rome 1994, notamment p. 383, où il affirme que le purgatoire existe dès l'époque carolingienne. Il paraît difficile de prétendre que J. Le Goff ignore le témoignage des visions, auxquelles il consacre de nombreuses pages (notamment pp. 148-166), d'autant plus qu'elles étaient l'objet initial des séminaires qui ont ensuite conduit vers l'analyse de la naissance du purgatoire. Il n'en reste pas moins que la « géographie » de l'au-delà, telle qu'elle apparaît dans les visions, maintient de nombreuses ambiguïtés quant à la fonction et à l'articulation des lieux décrits. Surtout, le genre visionnaire suppose par nature une figurabilité, qui prend appui sur la théorie augustinienne attribuant des apparences corporelles (*similitudines corporum*) aux réalités spirituelles, mais que le discours théologique n'est guère enclin à assumer de manière littérale.

¹⁰ Ainsi, en 1142-1144, Robert Pullus – par ailleurs inventeur du terme *transsubstantiatio* – admet, dans son *Livre des Sentences*, l'existence de *loca purgatoria* : « où sont ceux qui doivent faire pénitence après la mort ? Dans les lieux purgatoires » ; mais, poursuit Pullus, « où sont ces lieux ? Je ne sais pas encore » (cité dans Le Goff, *Naissance* cit., p. 203-204). Ils ne peuvent être situés ni au ciel, qui exclut tout mal, ni en enfer, qui exclut tout bien. La place des lieux purgatoires, qui se cherche encore, est ainsi définie en creux, par différenciation avec les autres localisations, et c'est pourquoi Jean-Claude Bonne a pu souligner que Pullus a bien la conscience d'un « *tertius locus* », mais sans savoir encore où le placer (*Histoire de l'au-delà et au-delà de l'histoire*, « Critique », décembre 1982, 427, pp. 1006-1022). Autre exemple : en 1146, Otton de Freising, évoque, dans sa *Chronique*, un « lieu purgatoire » (*apud locum purgatorium*) et le situe près des enfers, mais hors de l'enfer inférieur. Elisabeth Mégier y a vu un acquis important, soulignant qu'Otton était bien informé des discussions en cours, du fait de son appartenance à l'ordre cistercien et de ses études à Paris, notamment auprès de Hugues de Saint-Victor (*Deux exemples de 'prépurgatoire' chez les historiens. A propos de La naissance du purgatoire de Jacques Le Goff*, « Cahiers de civilisation médiévale », 28 (1985), pp. 45-62). Toutefois, on doit observer que ce

toutefois, ne cristallisent pas encore tout à fait, et d'autre part, à faire place à l'installation lente de la nouvelle formule et à la permanence de conceptions qui tempèrent l'idée d'une localisation précise du purgatoire¹¹. Ainsi, le type de discontinuité qui est ici suggéré ne relève en aucun cas de l'épiphanie d'une innovation absolue, surgissant du néant et s'imposant d'un coup. Elle peut plutôt être pensée comme accélération des rythmes de transformation et comme reconfiguration d'éléments en partie présents antérieurement mais prenant, dès lors, un sens nouveau. Quelle que soit l'inévitable imprécision du seuil de rupture – occasion de controverses aussi inépuisables que rarement décisives –, la conjonction de ces deux phénomènes n'en suffit pas moins à faire sortir du schéma continuiste d'une histoire qui *ne* serait *que* lente et progressive. La métaphore de la naissance n'exprime du reste pas si mal cette combinaison d'une lente gestation et d'un moment de basculement décisif vers une forme inédite de vie.

Justement, qu'est-ce qui est vraiment nouveau au XII^e siècle ? Le percevoir suppose d'inscrire la naissance du purgatoire dans une perspective plus ample. Rien moins qu'une « profonde réorganisation de la géographie de l'au-delà » : « c'est à un grand remaniement cartographique que se livre, entre 1150 et 1300, la chrétienté sur terre et dans l'au-delà », ce qui invite à explorer les « rapports entre la façon dont une telle société organise son espace ici-bas et son espace dans l'au-delà »¹². Du reste, l'étude que J. Le Goff a consacrée aux limbes a mis en évidence un phénomène parallèle à celui qui concerne le feu purgatoire, à savoir une transformation sémantique témoignant de l'émergence des limbes comme lieux spécifiques¹³. La naissance du purgatoire et l'affirmation concomitante des deux limbes, celui des patriarches et celui des enfants, sont les manifestations les plus visibles d'un même processus de spatialisation généralisée : on reformule ainsi des notions qui existaient antérieurement mais qui, s'incarnant désormais dans un nom et dans un lieu, peuvent acquérir – et c'est ce qui est décisif – une présence imaginaire plus nette et une efficacité sociale accrue.

lieu combine plusieurs fonctions distinctes. Otton souligne que sa fonction purgatoire prendra fin lors du Jugement dernier, mais que ses autres *offices* demeureront : le châtement plus léger des pécheurs moins mauvais et l'accueil des enfants morts sans baptême. Ce *locus purgatorius* est en fait un enfer supérieur qui inclut aussi le limbe des enfants ; sa spécialisation fonctionnelle est encore loin d'être établie.

¹¹ Par exemple, dans le *De Universo* de Guillaume d'Auvergne, vers 1235, le purgatoire est bien un nom et un lieu, mais la question de savoir s'il s'agit d'un lieu spécifique (*propius*) demeure délicate ; Guillaume opte pour le témoignage des visions et pour une localisation en plusieurs endroits de la terre, solution qui n'a pas l'avenir pour elle (Le Goff, *Naissance* cit., pp. 325-330). Bonaventure encore manifeste son attachement à une conception de la peine purgatoire en termes d'état et évoque un *locus indeterminatus*, « car tous ne sont pas purgés dans le même lieu, bien que probablement beaucoup le soient en un certain lieu » (*ibid.*, pp. 336-343). Ainsi, alors que certains auteurs d'avant 1170-1180 évoquaient un lieu sans nom, nous avons parfois, après cette date, un nom sans lieu (du moins sans lieu déterminé).

¹² J. Le Goff, *Les limbes*, « Nouvelle Revue de Psychanalyse », 34 (1986), pp. 151-173: 164 ; *Naissance* cit., p. 14.

¹³ *Ibid.*

Je crois qu'il est utile ici, même si cela m'oblige à un détour argumentatif, d'indiquer qu'il est possible d'apporter une confirmation supplémentaire des thèses de J. Le Goff, en montrant que les transformations du XII^e siècle marquent, plus encore qu'une « réorganisation de la géographie de l'au-delà », une véritable naissance d'une *topographie de l'au-delà*¹⁴. Ce qui émerge alors c'est la possibilité d'assumer, par des énoncés théologiquement fondés, une représentation clairement localisée de l'au-delà des âmes. C'est là une nouveauté profonde qui implique une recomposition des conceptions préexistantes, aussi proches qu'elles aient pu être, notamment, de ce que sera ensuite le purgatoire. Les transformations du XII^e siècle peuvent être caractérisées d'une triple manière : localisation, discrétisation et fonctionnalisation de l'au-delà des âmes. Cela suppose l'élimination de conceptions théologiques anciennes qui imposaient une représentation faiblement définie et non localisée du devenir des âmes séparées¹⁵.

Un premier obstacle touchait à la question du temps et conduisait à maintenir une forme de *dilation*, selon laquelle le sort définitif dans l'au-delà ne pouvait être atteint qu'après le Jugement dernier. Ainsi, pour Augustin, les âmes des défunts demeurent, durant l'attente de la fin des temps, dans de « secrets dépôts » dont on ne sait pas grand-chose¹⁶. Certes, ce ne sont pas des lieux neutres, car l'âme y connaît déjà joie ou souffrance ; mais il ne peut s'agir ni du Royaume céleste ni de la Géhenne, car l'âme ne saurait résider dans ces lieux corporels où il n'est possible d'accéder qu'après la résurrection et les sentences du Jugement dernier. Quant à Grégoire le Grand, il abandonne partiellement la dilation : les âmes parfaites accèdent dès la mort au ciel, tandis que celles des iniques vont alors en enfer¹⁷. En revanche, les simples justes (*animae justorum*) doivent attendre, condamnés à un délai dont le sens n'est pas précisé, mais dont rien ne dit qu'il ait un caractère d'épreuve purgatoire. C'est cette conception partielle de la dilation que l'on retrouve encore au début du XII^e siècle, par exemple chez Honorius Augustodunensis ou Hugues de Saint-Victor¹⁸. Puis, la rupture intervient, sur ce point, avec les théologiens parisiens du second quart du siècle. Ainsi, dans le *Commentaire de l'Épître*

¹⁴ Mieux vaut parler de *topographie* que de géographie, car ce dernier terme suggère une conception homogène de l'espace, qui n'est guère pertinente pour le Moyen Âge. De fait, même après le tournant de la seconde moitié du XII^e siècle, l'au-delà ne constitue pas un ensemble spatialement unifié mais, au mieux, une conjonction de lieux. Précisons encore que tout ce qui est dit ici concerne l'au-delà des âmes avant le Jugement dernier, et non l'au-delà tel qu'il perdure après la résurrection des corps et la fin des temps.

¹⁵ Pour une démonstration plus complète, je me permets de renvoyer à mon article *Le nom, (l'âme) et le lieu. Autour de La naissance du purgatoire de Jacques Le Goff*, in *Le Purgatoire. Fortune historique et historiographique* cit., p. 19-35.

¹⁶ *Enchiridion*, 109, éd. cit., p. 302. Sur la dilation et le sort des âmes séparées, je me permets de renvoyer à *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^e-XV^e siècle)*, Rome 1993 (2^e éd., 2014), pp. 33-48.

¹⁷ *Dialogues*, IV, 25-30, éd. A. de Vogüé - P. Autin, Paris 1980, pp. 84-102.

¹⁸ Sur tout ceci, Baschet, *Les justices* cit.

aux Romains de Pierre Abélard (1135-1137) et dans le *Commentaire de l'Épître aux Thessaloniens* de Robert de Melun (1145-1155) apparaît, pour la première fois, le terme *iudicium* utilisé aussi bien pour désigner le jugement de l'âme que le Jugement dernier¹⁹. En parlant d'un *duplex Adventus*, pour qualifier la venue du Christ jugeant chaque âme lors de la mort puis l'humanité à la fin des Temps, Robert de Melun marque le statut éminent du jugement de l'âme, sans pour autant minimiser l'importance du Jugement final. Le résultat est clair et Richard de Saint-Victor peut conclure que tous les hommes, en arrivant au Jugement dernier, auront déjà été jugés²⁰. La dilation a alors entièrement disparu : le sort des âmes – de quelque catégorie que ce soit – n'est plus en rien soumis à l'attente du Jugement dernier. Un premier obstacle à la clarification fonctionnelle de l'au-delà des âmes est levé.

Une autre question concerne plus directement encore la question des lieux et conditionne la possibilité théologique d'une topographie de l'au-delà des âmes²¹. Outre la nécessité d'attendre les sentences du Jugement dernier, le flou maintenu jusque-là par Augustin tient au fait que l'âme, d'essence spirituelle, ne saurait être tourmentée dans ce lieu matériel qu'est la Géhenne. Pour lui, comme pour presque tous les théologiens du haut Moyen Âge, par exemple Boèce ou Raban Maur, les êtres incorporels, à commencer par Dieu, sont dépourvus de dimensions (ils n'ont ni longueur, ni hauteur, ni profondeur)²². Ainsi, n'ayant aucune étendue, l'âme ne saurait être contenue dans un lieu ; elle est, comme Dieu, *illocalis*. Au début du XII^e siècle, cette tradition est si forte qu'Honorius Augustodunensis exclut toujours de situer les âmes des justes ou des damnés dans des lieux corporels, au motif de l'incompatibilité entre l'esprit créé et le lieu²³. Dans le *Dialogus inter iudaeum, philosophum et christianum* d'Abélard, le chrétien reprend l'argument d'une incompatibilité entre l'âme et le lieu : privée de corps, l'âme ne peut être en un lieu ni se mouvoir localement, de sorte qu'on ne voit guère comment elle pourrait être affectée par des éléments corporels comme le feu de la Géhenne²⁴. Cette fois, c'est Hugues de Saint-Victor qui paraît accomplir le saut décisif en

¹⁹ *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*, éd. E.M. Buytaert, Turnhout 1979, pp. 78-79 et *Questiones theologice de epistolis Pauli*, éd. R.-M. Martin, Louvain 1938, p. 269. Sur l'articulation des deux jugements, voir J. Baschet, *Jugement de l'âme, Jugement dernier : contradiction, complémentarité, chevauchement?*, « Revue Mabillon », n.s., 6 (1995), pp. 159-203 (traduction italienne : *Guidizio dell'anima, giudizio universale : contraddizione, complementarità, sovrapposizione?*, in *Aldilà. L'ultimo misterio*, cur. S. Castri - A. Geretti, Turin 2011, pp. 55-78).

²⁰ *De iudiciaria potestate in finali et universali iudicio* (1145-1155), *Opusculum théologiques*, éd. J. Ribaillier, Paris 1967, pp. 142-154.

²¹ Dans ce qui suit, je résume l'argumentation plus précise développée dans *Le nom* cit.

²² Boèce, *De hebdomadibus*, in *Patrologia latina*, t. 64, col. 1311 ; Raban Maur, *De anima*, I, in *Patrologia latina*, t. 110, col. 1111.

²³ C'est à propos d'Honorius que J. Le Goff évoque le problème de la non-localisation de l'âme, ajoutant que « si une pensée comme celle d'Honorius avait triomphé, le Purgatoire, essentiellement lié à sa localisation, ne serait pas né » (*Naissance* cit., pp. 185-186).

²⁴ *Dialogus inter iudaeum, philosophum et christianum*, éd. R. Thomas, Stuttgart 1970, pp. 152-154.

affirmant que si l'esprit créé est dépourvu de toute dimension et ne peut pas être circonscrit en un lieu (*circumscriptus*), il est cependant délimité (*definitus*), au sens où, étant quelque part, il ne peut être en même temps ailleurs²⁵. Il peut donc être qualifié de « *localis* », se différenciant ainsi de Dieu et se rapprochant des corps, bien qu'il ne soit pas inscrit dans le lieu de la même manière que ces derniers. Au même moment, une *Summa Sententiarum* anonyme affirme le caractère local des esprits créés, en prenant directement à rebours l'autorité d'Augustin, grand défenseur de l'incommensurabilité de l'âme et du lieu : l'esprit n'a pas de dimension mais a néanmoins une limite (*terminus*) ; il est donc localisé, bien qu'il ne crée pas d'étendue dans le lieu²⁶. Enfin, Pierre Lombard consolide l'argumentation en distinguant deux manières d'affirmer que quelque chose est localisé (« ou bien parce que, possédant comme le corps une dimension de longueur, de largeur et de profondeur, il crée dans le lieu une distance, ou bien parce qu'il est défini et déterminé par un lieu, de sorte que, étant quelque part, on ne peut dire qu'il est partout »²⁷). Il s'ensuit que tout corps peut être dit localisé selon ces deux sens, que l'esprit créé est localisé selon l'une des acceptions mais non selon l'autre, tandis que l'essence divine échappe aux deux manières d'être localisé. Ainsi s'est opéré, vers le milieu du XII^e siècle, un renversement théologique qui fait passer les âmes du statut d'entités étrangères à toute dimension locale à leur inscription possible dans des lieux. D'*illocalis*, l'âme devient, en dépit de son caractère purement spirituel, *localis*. C'est une transformation majeure quant aux rapports entre le spirituel et la dimension locale et c'est, en particulier, une condition décisive pour pouvoir passer d'un au-delà des âmes comme « utopie » à une topographie structurée des lieux de l'au-delà.

Pourtant, le basculement tarde à s'opérer définitivement et le milieu du XII^e siècle est marqué par une étrange situation. Les éléments d'une clarification des conceptions du sort des âmes séparées s'accumulent. A la formalisation théologique d'un jugement de l'âme, s'ajoute la reconnaissance du caractère localisé des âmes. Certains, comme Hugues de Saint-Victor, font sauter l'obstacle du lieu en admettant le caractère *localis* de l'âme, mais sans parvenir à se débarrasser entièrement de l'obstacle temporel (la dilation), tandis que d'autres, comme Abélard, réduisent l'obstacle temporel en nommant *iudicium* l'évaluation subie lors de la mort, mais sans se défaire de l'obstacle du lieu (l'âme demeurant *illocalis*). Ce n'est que dans le dernier quart du XII^e siècle que les pièces du puzzle paraissent enfin s'assembler. Sont alors

²⁵ *De sacramentis*, I, III, XVIII, *Patrologia latina*, t. 176, col. 224.

²⁶ *Summa sententiarum*, I, 5, *Patrologia latina*, t. 176, col. 50. C'est l'œuvre d'un disciple anonyme de Hugues de Saint-Victor, selon Marcia Colish (*Peter Lombard*, Leyde-New York-Cologne 1994).

²⁷ *Liber Sententiarum*, I, 37, 6, éd. Coll. S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1971, vol. I, pp. 270-271.

éliminées toutes les situations liées à l'attente de la résurrection et du Jugement dernier et est affirmé sans réserve, notamment chez Pierre le Chantre, l'accès direct des âmes aux deux lieux définitifs que sont l'enfer et le paradis, à moins qu'un temps fonctionnel de purification n'impose un séjour dans le purgatoire²⁸. N'existent plus, pour les fidèles baptisés, que ces trois possibilités. La dilation est abandonnée ; l'adéquation des âmes à des lieux corporels est admise ; le purgatoire peut prendre sa forme propre. C'est ainsi que la naissance du purgatoire peut être comprise comme l'un des aspects majeurs d'un phénomène plus large : la mise en place d'un système structuré des lieux de l'au-delà, lequel suppose un triple phénomène d'inscription locale, de discrétisation et de fonctionnalisation stricte des demeures des âmes après la mort.

J. Le Goff a mis en évidence l'essentiel de ce phénomène, ainsi que ses implications ecclésiales, imaginaires, sociales, notamment en ce qui concerne l'emprise croissante de l'institution ecclésiale sur l'au-delà²⁹. Et c'est notamment par un parti pris discontinuiste qu'il a pu y parvenir. Un parti pris, mais en aucun cas un *a priori* : ayant découvert l'innovation linguistique, il a choisi, plutôt que de l'atténuer ou de la masquer sous la continuité d'une émergence lente et continue, de l'analyser comme rupture, comme saut vers un nouveau mode d'organisation des représentations de l'au-delà, en rapport avec d'autres transformations contemporaines majeures³⁰.

Quel rapport entre le Moyen Âge et nous ?

C'est en 1977, avec *Pour un autre Moyen Âge*, qu'est lancé le projet de « contribuer à la

²⁸ Pour les premières formulations, dans les années 1170-1180, voir Le Goff, *Naissance* cit., pp. 215-221 et, pour le texte de Pierre le Chantre, *ibid.*, p. 224-225.

²⁹ Comme il le souligne à propos d'Alexandre de Halès (*ibid.*, pp. 333-335, ainsi que p. 24), le purgatoire soumet les âmes au *for* de l'Église et à la puissance des prêtres (avec, certes, un partage entre le *for* de l'Église et le *for* divin). Sur ce point et, plus largement, sur le rapport entre purgatoire et emprise ecclésiale, voir J. Chiffolleau, *Quantifier l'inquantifiable. Temps purgatoire et désenchantement du monde (vers 1270-vers 1520)*, in *Le purgatoire. Fortune historique et historiographique* cit., pp. 37-71.

³⁰ En réalité, c'est moins sur l'opposition entre continuité et discontinuité que sur l'interprétation même de la rupture du XII^e siècle que pourrait porter utilement la discussion. Les deux maîtres-mots de la lecture optimiste de J. Le Goff sont « espoir » (« le purgatoire [...], c'est l'espoir », J. Le Goff, *La bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Âge*, Paris 1986, p. 98) et « intermédiaire » (« pour que le purgatoire naisse, il faut que la notion d'intermédiaire prenne de la consistance, devienne bonne à penser pour les hommes du Moyen Âge », *Naissance* cit., p. 17). Pourtant, sur le premier point, J. Le Goff lui-même est pris *in extremis* d'un doute (p. 484-485) : et si, plutôt que d'un assouplissement du dogme initial, il s'agissait d'une manière de sauver « l'arme absolue, la damnation » ? Par ailleurs, si le glissement entre schémas binaires et schémas ternaires est bien avéré, le statut proprement intermédiaire du purgatoire peut être discuté, ainsi que l'a souligné J.-C. Bonne : « le purgatoire dont J. Le Goff souligne à plusieurs reprises qu'il est un 'faux intermédiaire' ne fait donc nullement sortir d'un système binaire ; au contraire, il le porte à son comble, puisqu'il a précisément pour fonction d'éliminer de force tous les intermédiaires » (*Histoire de l'au-delà* cit., p. 1021). On aura compris que les propositions avancées ici tendent à privilégier, dans l'interprétation de la naissance du purgatoire, l'affirmation d'un processus de spatialisation généralisée des représentations et de l'organisation sociales.

constitution d'une anthropologie historique de l'Occident préindustriel »³¹. « Vers une anthropologie historique » est du reste le titre de la dernière partie du livre qui inclut la très mémorable contribution à la Settimana de Spolète de 1976, consacrée au « rituel symbolique de la vassalité », ainsi qu'un texte de 1972, *L'histoire et l'homme quotidien*, où sont analysés les apports de l'ethnologie à l'histoire³².

Néanmoins, même si la notion d'anthropologie historique n'y apparaît pas encore, c'est dès 1964, dans *La civilisation de l'Occident médiéval*, que Jacques Le Goff formule, avec une singulière vigueur, l'inspiration transdisciplinaire de son entreprise : « plus encore que la sociologie, l'anthropologie et l'ethnologie me paraissent éclairantes pour l'étude de la civilisation de l'Occident médiéval »³³. Et il assume en toute netteté le rapprochement avec les sociétés dites primitives : « il est clair que c'est rapprocher la société féodale des sociétés primitives et légitimer le recours à des sciences spécialisées dans l'étude de ces sociétés. Je m'attacherai donc à mettre en valeur tout ce que la civilisation médiévale a de primitif et à éclairer ces structures primitives dans l'agencement de la vie matérielle, de la vie biologique et de la vie mentale »³⁴. Parmi les traits qui justifient le plus cette mise en relation, il évoque une logique de pensée fort différente de la nôtre, qui est celle de la pensée sauvage, ou encore une certaine « a-temporalité » qu'il ne faut toutefois pas confondre avec une indifférence au temps. Ce qu'il m'importe surtout de souligner ici, ce sont les conséquences de ce choix quant à la conception du rapport entre le Moyen Âge et le temps présent : en effet, souligne J. Le Goff, l'opération conduit à faire reculer « la civilisation médiévale dans l'éloignement d'où la *Légende dorée* moderne me semble l'avoir inconsidérément tirée pour la trop rapprocher de nous »³⁵. S'il indique également que les siècles médiévaux n'en ont pas moins leur place dans une « histoire du progrès » qui conduit jusqu'au monde moderne, J. Le Goff souligne plus nettement encore la distance qu'il convient de reconnaître – ou pour mieux dire, d'instaurer –

³¹ J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Paris 1977, p. 15. Quatre axes définissent ce projet historiographique : une érudition nouvelle, adaptée aux nouveaux objets de l'histoire ; une nouvelle conception du document-monument ; une nouvelle science chronologique qui ne soit plus seulement linéaire ; et, enfin – on ne l'a peut-être pas assez souligné –, l'établissement des conditions scientifiques d'un comparatisme légitime. L'année précédente (1976), l'expression « Anthropologie historique » fait son apparition dans l'intitulé du séminaire de J. Le Goff et, l'année suivante (1978), est créé le Groupe d'anthropologie historique de l'Occident médiéval. Pour une approche plus générale de l'anthropologie historique, voir notamment A. Burguière, *L'anthropologie historique*, in *La Nouvelle Histoire*, cur. J. Le Goff - R. Chartier - J. Revel, Paris 1978, pp. 37-61 et *L'anthropologie historique et l'école des Annales*, « Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques », 22 (1999), <<http://ccrh.revues.org/2362>>, ainsi que J. Le Goff, avec J. Berlioz et A. Guerreau-Jalabert, *Anthropologie et histoire*, in *L'histoire médiévale en France. Bilan et perspectives*, Paris, 1990, p. 267-304 et J.-C. Schmitt, *L'anthropologie historique de l'Occident médiéval. Un parcours*, « L'Atelier du Centre de Recherches Historiques », 06 (2010); <<http://acrh.revues.org/1926>>.

³² On notera qu'un tiers des 18 essais qui composent l'ouvrage avaient été publiés initialement en Italie.

³³ J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris 1964, Introduction, p. 17.

³⁴ *Ibid.*, p. 18.

³⁵ *Ibid.*, p. 19.

entre le Moyen Âge et nous. C'est ce geste, soucieux d'accentuer l'écart entre présent et passé, *contre la tendance spontanée à trop les rapprocher*, que viennent servir le recours à l'anthropologie et l'évocation des sociétés primitives³⁶. Il a, bien sûr, conscience du caractère extraordinairement provocateur de cette démarche et glisse : « si l'on est effarouché par l'assimilation de la civilisation médiévale à une civilisation primitive, ce qui ne signifie pourtant en aucune manière la mépriser, qu'on accepte alors d'y voir une de ces civilisations qu'André Varagnac appelle 'traditionnelles' »³⁷.

On ne retrouve pas très fréquemment, après ce qui demeure sans doute l'ouvrage le plus célèbre de J. Le Goff, une formulation aussi radicale du rapprochement entre Occident médiéval et sociétés primitives. Tout en amplifiant la référence à l'ethnologie et en explicitant le projet d'une anthropologie historique, la préface de 1977, sans doute soucieuse d'installer dans les esprits cet autre Moyen Âge qu'il s'efforce de construire, prend en partie le contrepied de l'ouvrage publié treize ans plus tôt ; J. Le Goff s'y démarque de ce qui pourrait « détacher » la période médiévale « de la continuité historique où nous baignons » et souligne plutôt qu'il s'agit d'un « passé primordial où notre identité collective (...) a acquis certaines caractéristiques essentielles »³⁸. A l'évidence, il ne s'agit ni d'opter pour la mise à distance en niant tout rapprochement, ni d'affirmer la continuité en niant tout écart, et J. Le Goff cherche un équilibre en affirmant que l'histoire du Moyen Âge nous permet de « mieux nous saisir dans nos racines et nos ruptures », « de comprendre le changement, la transformation qui est le fonds de l'histoire en tant que science et en tant qu'expérience vécue »³⁹. Il n'empêche : l'équilibre n'est plus le même que dans *La civilisation de l'Occident médiéval*, comme s'il avait fallu choisir entre une formulation qui souligne la mise à distance, au risque de minimiser le lien génétique entre le Moyen Âge et nous, et une autre qui souligne ce que notre monde doit à la dynamique créatrice de la période médiévale, au risque d'atténuer l'étrangeté de celle-ci. Or il s'agit plutôt de penser ensemble ces deux relations : à la fois l'altérité radicale du Moyen Âge (la faille civilisationnelle qui nous sépare de lui, comme des sociétés primitives) *et* ce qui, en lui, participe de la dynamique conduisant au basculement vers la modernité⁴⁰.

Certes, la référence à l'altérité des sociétés médiévales continue d'apparaître au fil des

³⁶ Dans l'un de ces derniers livres, J. Le Goff souligne encore, a contrario, les graves inconvénients qui découlent du fait que le « plus grand nombre de nos contemporains, historiens compris, sont incapables de reconnaître les hommes du passé comme différents de nous », *Le Moyen Âge et l'argent*, Paris 2010, p. 229.

³⁷ Le Goff, *Civilisation* cit., p. 19.

³⁸ Le Goff, *Autre Moyen Âge* cit., p. 11.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Pour un développement plus conséquent sur cette conception double de la relation entre le Moyen Âge et nous, je me permets de renvoyer à J. Baschet, *Entre le Moyen Âge et nous*, in *Pourquoi étudier le Moyen Âge? Les médiévistes face aux usages sociaux du passé*, cur. D. Méhu - N. de Barros Almeida - M. Cândido da Silva, Paris 2012, pp. 215-232.

œuvres, et jusque dans les dernières. Ainsi, en 2010, J. Le Goff affirme encore : « de façon générale, les gens du Moyen Âge, dans la plupart des domaines de l'existence individuelle et collective, se comportent d'une façon qui fait d'eux pour nous des étrangers et qui contraint l'historien actuel à éclairer son travail à la lumière de l'anthropologie »⁴¹. Mais cette dimension est souvent plus implicite et fait davantage place à la représentation du Moyen Âge comme origine et ressort de la poussée vers le monde moderne. Quant à la référence aux sociétés primitives, elle s'efface, ayant peut-être épuisé ses vertus provocatrices initiales. Reste cependant l'essentiel : que l'inspiration tirée de l'anthropologie des sociétés dites primitives ait pu féconder la compréhension de multiples aspects de la société médiévale, ce dont l'étude sur le rituel de la vassalité demeure l'un des exemples les plus manifestes⁴². Reste aussi le fait que, malgré la tension relevée entre deux manières de concevoir le rapport entre le Moyen Âge et nous, J. Le Goff ait résolument mis en œuvre, au moment où s'est élaboré son projet historiographique, une opération qui, non sans heurt avec les habitudes du métier, privilégiait l'écart – autrement dit la discontinuité – entre passé et présent.

Un si long Moyen Âge

Je souhaite enfin insister sur le long Moyen Âge, parce que c'est sans doute, parmi les propositions défendues par J. Le Goff, l'une de celles qui lui tenaient le plus à cœur. Il l'a défendue continuellement, au moins depuis la préface de 1977, dans laquelle trois traits définissaient l'autre Moyen Âge qu'il appelait de ces vœux : « un Moyen Âge total » qui s'élabore avec tous les types de sources possibles, « un Moyen Âge profond, que le recours aux méthodes ethnologiques permet d'atteindre dans ses habitudes journalières, ses croyances, ses comportements, ses mentalités », mais aussi « un Moyen Âge long (...) dont tous les aspects se structurent en un système qui, pour l'essentiel fonctionne du Bas-Empire romain à la révolution industrielle des XVIII^e-XIX^e siècles »⁴³. Il y revient, de manière plus spécifique, dans le court article de 1983, reproduit en ouverture de *L'imaginaire médiéval*, ouvrage dont la préface insiste tout particulièrement sur cet enjeu⁴⁴. Par la suite, il reprend régulièrement l'argumentaire⁴⁵, jusqu'à y consacrer ce qui est devenu son dernier livre – ou, plus exactement, ce qu'il a ressenti comme devant être son dernier livre –, *Faut-il vraiment découper l'histoire*

⁴¹ Le Goff, *Moyen Âge et argent* cit., p. 232.

⁴² Le Goff, *Le rituel symbolique de la vassalité*, in *Autre Moyen Âge* cit., pp. 349-420.

⁴³ Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge* cit., p. 10.

⁴⁴ J. Le Goff, *Pour un long Moyen Âge*, in *L'imaginaire médiéval*, Paris, 1985, pp. 7-13 et Préface, in *ibid.*, p. VIII-XIII.

⁴⁵ Par exemple, dans *L'appétit de l'histoire* cit., pp. 232-233, dans la préface à l'édition française de B. Clavero, *La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne*, Paris 1996, p. XV, ou encore avec le recueil intitulé *Un long Moyen Âge*, Paris 2004.

en tranches? A travers la méditation sur la périodisation, il s'agit pour l'essentiel d'une lutte continuée contre la « prétendue nouveauté de la Renaissance » et pour « un long Moyen Âge occidental qui pourrait aller de l'Antiquité tardive jusqu'au milieu du XVIII^e siècle »⁴⁶. Quels que soient les débats que peut susciter l'argumentation déployée dans cet ouvrage, et en dépit des variations des limites chronologiques proposées⁴⁷, c'était là un combat auquel il accordait une importance considérable et auquel il n'a jamais renoncé. Il est significatif qu'il ait voulu y consacrer l'énergie d'un ultime écrit, comme toujours passionné. Et, comme pour ne pas laisser le moindre doute, lors d'un entretien réalisé quelques jours avant sa disparition, il a placé le long Moyen Âge très haut au sein du legs qu'il lui importait de transmettre : « c'est, à mon âge, je dirais presque un ultime message : je demande que l'on retienne la notion du long Moyen Âge »⁴⁸.

Le long Moyen Âge est une idée de rupture, au sens où elle va à l'encontre des conceptions les mieux reçues et heurte les usages universitaires et scolaires (la périodisation comptant parmi les plus profondément ancrés de ces usages, du fait de ses implications institutionnelles). J. Le Goff était bien conscient des résistances que devait nécessairement susciter sa proposition et il a exprimé à quel point il « mesur[ait] la difficulté qu'il y a à bouleverser des habitudes de périodisation sanctionnées par les programmes scolaires et universitaires et par le sens commun »⁴⁹. Cependant, malgré la difficulté de l'entreprise, il n'y avait pas une once de résignation dans son attitude. Et bien que le long Moyen Âge constitue sans doute l'une de ses propositions les plus polémiques et les moins consensuelles, on peut néanmoins noter qu'elle fait peu à peu son chemin, au moins parmi les historiens médiévistes⁵⁰.

⁴⁶ J. Le Goff, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ?*, Paris 2014, p. 9.

⁴⁷ Quelques hésitations, notamment en ce qui concerne le terme du long Moyen Âge, sont repérables. Si les premières formulations englobent largement le XIX^e siècle, poussant parfois le processus jusqu'à nos jours, l'exposé de 2014 privilégie le basculement du milieu du XVIII^e siècle (déclenchement de la révolution industrielle, affirmation des Lumières). En 1977, le long Moyen Âge s'étend « depuis le II^e ou III^e siècle de notre ère pour mourir lentement sous les coups de la révolution industrielle – des révolutions industrielles – entre le XIX^e siècle et nos jours », en même temps que la page suivante mentionne « la révolution industrielle des XVIII^e-XIX^e siècle » (*Autre Moyen Âge* cit., pp. 10-11) ; en 1983 ses structures fondamentales se maintiennent « du IV^e au XIX^e siècle », en 1985 « du III^e au milieu du XIX^e siècle » (*L'imaginaire* cit., p. 10 et p. XI), en 1987 « de l'Antiquité tardive à la révolution industrielle au XIX^e siècle » (*L'appétit* cit., p. 232), tandis qu'en 2014, il dure « de l'Antiquité tardive jusqu'au milieu du XVIII^e siècle », le changement de période intervenant avec « les vrais temps modernes dans la seconde moitié du XVIII^e siècle » (*Faut-il vraiment* cit., p. 186). Ces hésitations soulignent l'impossibilité d'établir, en pareille matière, une délimitation trop étroitement définie. Un changement de période constituant une séquence temporelle complexe, on gagnerait à en rendre compte grâce à une fourchette chronologique, mieux à même d'assumer le feuilletage des réalités historiques.

⁴⁸ Daniela Romagnoli, *Quatre-vingt dix ans. Entretien avec Jacques Le Goff. 25 mars 2014*, in *Jacques Le Goff e l'Italia*, Roma 2015, pp. 29-30 (repris dans *Une autre histoire. Jacques Le Goff (1924-2014)*, cur. J. Revel - J.-C. Schmitt, Paris 2016, ici p. 202).

⁴⁹ *L'appétit* cit., p. 233.

⁵⁰ Voir le diagnostic proposé par Jean-Philippe Genet : « nous sommes de plus en plus nombreux à adhérer, avec

Il pourra paraître paradoxal d'inclure dans ma réflexion sur la discontinuité la thèse d'un long Moyen Âge dont la dimension la plus manifeste tient à l'effort pour récuser la rupture habituellement posée entre Moyen Âge et Renaissance, comme entre Moyen Âge et Temps modernes. Ainsi, la préface de *L'imaginaire médiéval* propose de « réduire cette coupure [de la Renaissance] à ses justes proportions, un événement brillant mais superficiel » et, en une formule destinée à marquer les esprits, de « faire sauter le bouchon de la Renaissance »⁵¹. Image paradoxale qui transfigure l'abandon d'une césure en élimination d'un blocage, pour en faire une ouverture libératrice...

Il s'agit bien de continuité : les argumentations successives déploient la multiplicité des phénomènes que la saisie complète du cycle de leur déploiement historique oblige à enjamber la césure de la Renaissance, qu'il s'agisse de la prédominance sociale de la terre et d'un système agraire traditionnel ou de la domination du christianisme et de l'Église, sans oublier, parmi bien d'autres phénomènes évoqués, le procès de civilisation au sens de N. Elias, le modèle des trois ordres ou le miracle du toucher royal⁵². Ou encore – argument particulièrement décisif – la persistance de l'idée même de Renaissance comme quête « d'un âge d'or en arrière »⁵³, ce qui renvoie la véritable rupture, sur ce point, à la formation du régime moderne d'historicité, centré sur la notion de progrès, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle.

Mais la continuité affirmée ici – contre la rupture des « Temps modernes », qui est à « ranger parmi les vieilles lunes »⁵⁴ – vise à mieux faire ressortir la discontinuité fondamentale, celle qui, avec la révolution industrielle, la domination de l'Europe étendue au monde entier et l'affirmation de l'idéologie libérale, fait « naître un monde vraiment nouveau, malgré la continuité de certains héritages et la permanence de certaines traditions »⁵⁵. Telle est la véritable grande rupture, dont la révolution industrielle est sans aucun doute la caractérisation la plus constante au fil des plaidoyers pour un Moyen Âge prolongé⁵⁶.

Tentons d'écarter méprises et malentendus. En premier lieu, il va de soi qu'il n'existe,

plus ou moins de nuances, au long Moyen Âge de Jacques Le Goff » (*Être médiéviste au XXI^e siècle*, in *Être historien du Moyen Âge au XXI^e siècle*, Paris 2008, p. 9). J.-P. Genet avance, à la fin de la même contribution (p. 32), une proposition plus précise concernant le terme du long Moyen Âge, dont on pourrait admettre qu'il « se termine à une date variable entre le milieu du XVII^e siècle et le début du XIX^e siècle, selon les pays ».

⁵¹ *Imaginaire* cit., p. XII.

⁵² Notamment *ibid.*, pp. 9-13 et *Faut-il vraiment* cit., pp. 137-162.

⁵³ J. Le Goff souligne que l'idée même de Renaissance est un « phénomène caractéristique d'une longue période médiévale, d'un Moyen Âge en quête d'une autorité dans le passé, d'un âge d'or en arrière » (*ibid.*, pp. 8-9).

⁵⁴ Préface à B. Clavero, *La grâce* cit., p. XV.

⁵⁵ *Imaginaire* cit., p. XII.

⁵⁶ D'où l'identification du long Moyen Âge comme société préindustrielle (notamment *Autre Moyen Âge* cit., p. 15).

pour J. Le Goff, ni discontinuités absolues ni pures continuités. Il considère qu'il revient à l'historien d'analyser une inévitable « combinaison de continuité et de discontinuité » en associant longue durée et périodisation – soit une formulation qui tend à situer la longue durée du côté de la permanence des structures profondes et la périodisation du côté de l'identification des ruptures majeures⁵⁷. La difficulté consiste à agencer de la manière la plus judicieuse continuités et discontinuités, et, à cet égard, l'opération qu'engage la thèse du long Moyen Âge consiste à déplacer la distribution habituelle de la continuité et de la discontinuité. La périodisation, dont J. Le Goff a tenu à défendre la nécessité, malgré les risques consciemment assumés d'un tel « domptage » du temps historique⁵⁸, suppose de hiérarchiser les phénomènes, et notamment de différencier les discontinuités majeures (celles qui fondent l'identification des grandes périodes) et celles qui, quoiqu'importantes, demeurent de moindre ampleur (donnant lieu à la distinction de sous-périodes). Surtout, la vertu d'une périodisation pertinente est d'aider à comprendre de nombreux phénomènes dans la globalité de leur déploiement temporel, sans tronquer l'analyse de leur longue persistance ; et c'est là tout l'enjeu de la notion de long Moyen Âge pour la pratique historique.

Par ailleurs, il va également de soi que, pour J. Le Goff, les ruptures ne se font ni d'un coup ni sans décalages entre les divers domaines de la réalité sociale. Il souligne au contraire l'extrême « lenteur du passage d'une période à une autre », qui prend rarement la forme d'une révolution fortement concentrée dans le temps⁵⁹. Mais la lenteur des processus de rupture ne diminue en rien la profondeur des basculements qu'ils mettent en œuvre. Et même la prise en compte de la multiplicité des rythmes temporels qui s'entrelacent ou se heurtent au sein d'un monde social – avec les déphasages qui en découlent – n'est pas incompatible avec l'identification des ruptures majeures qui fondent la construction d'une périodisation. C'est la

⁵⁷ La maîtrise de l'histoire « nécessite, me semble-t-il, une combinaison de continuité et de discontinuité. C'est ce qu'offre la longue durée associée à la périodisation » (*Faut-il vraiment* cit., p. 189). Cette dernière suppose « l'idée de passage, de tournant, voire de désaveu vis-à-vis de la société et des valeurs de la période précédente » (*ibid.*, p. 13).

⁵⁸ *Imaginaire* cit., p. XI. Il se réfère à K. Pomian, sans le suivre dans son refus complet de toute périodisation (*Périodisation*, in *La nouvelle histoire*, cur. J. Le Goff - R. Chartier - J. Revel, Paris 1978, pp. 455-457). Reconnaître que « les diverses séries de phénomènes historiques [sont] toujours décalées les unes par rapport aux autres », comme le fait J. Le Goff, ne le conduit pas à renoncer à l'exigence de périodisation (*Imaginaire* cit., p. 12).

⁵⁹ *Faut-il vraiment* cit., p. 189. Dans *A la recherche du Moyen Âge* (Paris 2003), J. Le Goff se montre particulièrement soucieux de marquer la complexité et la lenteur du passage d'une période à une autre. La fin du long Moyen Âge ne saurait se résumer à une date ponctuelle : « il ne faut pas chercher un moment, ni une grande date, mais une série de moments. Il n'y a pas *une* fin du Moyen Âge » (p. 59). De fait, dans ce livre-entretien, il inscrit la fin du long Moyen Âge dans une chronologie inhabituellement longue, puisque sa cohérence est vouée à « se défaire peu à peu au fil des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles » (p. 94). C'est dans cette perspective, spécifiquement soucieuse de marquer la lenteur des changements d'époque, que J. Le Goff affirme : « je privilégie le couple continuité/tournant au dépend de la notion de rupture. L'histoire se passe en continu » (p. 40). Voir, à ce sujet, J. Revel, *Les temps de l'historien*, in *Une autre histoire* cit., p. 36.

hiérarchisation des phénomènes qui permet de concilier ces deux aspects. Quant à la non-simultanéité des différentes transformations, elle ne fait que souligner la complexité du passage d'une période à une autre, non sans ouvrir la porte à des débats potentiellement interminables quant à la chronologie précise de telles ruptures ; mais elle n'oblige nullement à en récuser l'existence.

Enfin, il serait particulièrement erroné de laisser entendre que J. Le Goff propose un long Moyen Âge sans périπέtie ni changement, comme si son intention avait été d'ajouter trois siècles supplémentaires d'immobilisme à une période déjà fastidieusement étalée. Il n'a pas voulu nier les transformations de ce que l'on appelle habituellement la Renaissance, ni celles de la Réforme, ni bien d'autres encore qui interviennent au cours des deux siècles suivants ; bien plutôt, il leur fait place en distinguant des sous-périodes au sein du long Moyen Âge, marquées chacune par des caractéristiques propres⁶⁰. Mais il y a plus important : dès lors que le long Moyen Âge, à l'opposé de tout immobilisme, est animé, surtout à partir du XI^e siècle, par une profonde dynamique de transformation, il est possible d'y intégrer les innovations de la Renaissance, sans nullement les minimiser mais sans pour autant considérer qu'elles impliquent un changement radical d'univers. De fait, J. Le Goff insiste sur la « grande poussée créatrice »⁶¹ du Moyen Âge, sur ses innovations (la naissance du Purgatoire en est exemplaire), sur la puissance transformatrice qui lui est consubstantielle et dont l'essor urbain est sans doute l'une des dimensions qui l'ont le plus enthousiasmé⁶². Ainsi, une période comme le long Moyen Âge se caractérise à la fois par la persistance d'éléments essentiels, que J. Le Goff nomme des « structures fondamentales »⁶³, et par l'accumulation de transformations, dont on peut penser que les plus importantes sont le produit de ces mêmes structures. Il serait donc regrettable de postuler une contradiction entre longue durée et transformation historique ; et, si parler du long Moyen Âge suppose de penser la cohérence relative de cette période, celle-ci tient peut-être moins aux facteurs de permanence qu'à sa dynamique de transformation, à sa puissance créatrice. J. Le Goff l'exprime parfaitement, au terme de l'un de ses multiples plaidoyers en faveur du long Moyen Âge : « ainsi mon Moyen Âge est plus que jamais, *et ce n'est qu'un apparent paradoxe*, ancré dans la longue durée et entraîné par un vif mouvement »⁶⁴. L'enjeu de la périodisation consiste à établir ce qui fait l'unité relative d'une période, non pas malgré mais *avec* les transformations qui la caractérisent. En dépit des

⁶⁰ Notamment *Imaginaire* cit., pp. XII et *Faut-il vraiment* cit., p. 187 (la Renaissance comme « ultime sous-période d'un long Moyen Âge »).

⁶¹ *Pour un autre Moyen Âge* cit., p. 10.

⁶² Sur ce dernier point, voir ici même la contribution de Jean-Claude Maire-Vigueur.

⁶³ *Imaginaire* cit., p. 10.

⁶⁴ Introduction à la réédition de *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris 2008, p. 4.

modifications et reconfigurations partielles qui peuvent les affecter, c'est assurément la présence continuée des mêmes structures fondamentales et des processus dynamiques qu'elles engendrent qui permet d'identifier les grandes périodes historiques et les ruptures qui les séparent les unes des autres⁶⁵.

S'il n'a peut-être pas poussé jusqu'au bout la conceptualisation du long Moyen Âge, J. Le Goff n'a jamais cessé d'être en recherche sur ce terrain, de reformuler des propositions osées, hétérodoxes parfois. Non pour le simple plaisir de proposer un découpage plutôt qu'un autre, mais parce qu'il voyait dans le long Moyen Âge l'instrument d'une meilleure intelligibilité des processus historiques⁶⁶. De ce point de vue, on se permettra de suggérer que l'enjeu consiste aujourd'hui, au-delà de l'affirmation du principe même du long Moyen Âge, à en accentuer l'inscription dans la pratique des historiens, ce qui implique d'amplifier notre capacité à embrasser, dans les mêmes enquêtes, les siècles médiévaux et ces Temps modernes auxquels J. Le Goff ne croyait guère⁶⁷. Enfin, on ajoutera – pour rejoindre les préoccupations évoquées dans le second volet de cette contribution – que cette question engage la conception de notre rapport au Moyen Âge et, par conséquent, la pertinence et l'acuité du regard que l'historien porte sur lui. Ce long Moyen Âge est, pour J. Le Goff, un monde lointain, coupé de nous et, en même temps, celui, si proche, que « nous venons à peine de quitter »⁶⁸.

*

Au total, J. Le Goff n'a certainement pas opté pour une théorisation de la discontinuité. Il n'y a chez lui, à cet égard, ni *a priori*, ni posture systématique. Parfois même, c'est en atténuant une césure bien admise que J. Le Goff fait bouger les lignes. Mais, lorsqu'elle est pertinente, la discontinuité contribue à mieux faire voir la spécificité de certaines configurations historiques particulières. Il existe en fait deux types bien distincts de discontinuités. Au sein d'une même période, elles tiennent aux transformations et innovations, parfois radicales, qu'engendre la dynamique même d'un système socio-historique comme celui

⁶⁵ Pour un essai de reformulation du long Moyen Âge, et en particulier pour la caractérisation d'une phase finale de délitement de ses structures fondamentales, je me permets de renvoyer à J. Baschet, *Un Moyen Âge mondialisé ? Remarques sur les ressorts précoces de la dynamique occidentale*, in *Faire des sciences sociales*, 2 : *Comparer*, cur. O. Remaud - J.-F. Schaub - I. Thireau, Paris 2012, pp. 23-59, ainsi qu'à *Corps et âmes*, Paris (à paraître), chapitre 8.

⁶⁶ La raison principale tient au fait que le long Moyen Âge est mieux adapté à la compréhension « d'une histoire plus lente où *l'évolution* [je souligne] des structures profondes, matérielles et mentales, compte plus que celle des événements rapides mais superficiels », parce que celles-ci perdurent de part et d'autre de la coupure de la Renaissance ; le second avantage invoqué est la possibilité de « mieux saisir l'ambition d'une époque » dans tous ses contrastes et, ainsi, d'échapper aussi bien à la légende noire qu'à la légende dorée du Moyen Âge (*Imaginaire* cit., pp. 12-13).

⁶⁷ « Je ne crois plus aux 'Temps modernes' », *L'appétit* cit., p. 233.

⁶⁸ « Ce Moyen Âge qui est à la fois nos racines, notre naissance, notre enfance, mais aussi un rêve de vie primitive et heureuse que nous venons à peine de quitter.. Un Moyen Âge auquel nous relie encore le fil non coupé de l'oralité », *Imaginaire* cit., p. 13.

du long Moyen Âge. La naissance du purgatoire peut être considérée comme un paradigme de ce type de discontinuité. En revanche, au passage d'une période à une autre, il s'agit de rendre compte du basculement d'une civilisation vers une autre, soit un processus doté de sa propre épaisseur chronologique, malgré certaines phases d'accélération et de reconfiguration généralisée.

Dans tous les cas, il s'agissait pour J. Le Goff de *voir large*, dans un projet d'histoire qu'il aura parfois qualifié de « générale »⁶⁹. Soit le choix d'une perspective ample, à la fois spatialement, chronologiquement et en profondeur, afin de saisir « le maximum d'histoire possible »⁷⁰. Forte formule, à la mesure de l'appétit de notre cher ogre historien. A la mesure de J. Le Goff, grand historien généreux homme, auquel il est loisible, pour cette double raison, de vouer une entière admiration⁷¹.

⁶⁹ Au-delà du projet d'histoire globale ou totale auquel J. Le Goff s'est continûment référé, malgré ses reformulations (voir E. Anheim, *Le rêve de l'histoire totale*, in *Une autre histoire* cit., pp. 79-85), cette notion d'histoire générale, plus rarement mentionnée, englobe un horizon comparatiste auquel il indiquait regretter d'avoir trop peu contribué : « Il faudra beaucoup travailler pour l'affermir. Je resterai sans doute en-deçà de la terre promise, mais j'espère que les jeunes historiens pourront y aborder. Le mot d'ordre d'histoire globale ou d'histoire totale a été utile, nécessaire et nous devons conserver cet horizon. Mais je me demande s'il ne serait pas plus profitable de commencer par une véritable histoire comparée afin de déboucher non pas sur une histoire globale mais sur une histoire générale, selon une expression que j'ai entendu Foucault reprendre quelques mois avant sa mort » (*L'appétit* cit., p. 221). A la p. 200, on trouve déjà cette expression, en tension avec celle d'histoire universelle.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 200.

⁷¹ Je me réfère ici, en négatif, au jugement que J. Le Goff portait sur F. Braudel, « en qui l'homme n'était pas à la hauteur de l'historien... Il n'est pas le seul dans cette catégorie des grands hommes méprisants à qui je ne peux vouer une entière admiration » (*L'appétit* cit., p. 238).